علاقة المنطق بعلم الكلام

■ يوسف مدراري ■

رصد المستشرق الألماني جوزيف فان إس (Joseph Van Ess)[1] من خلال مقال له نُشر سنة 1967 تحت عنوان: «Logical Structure of Islamic Theology»[2] (البنيــة المنطقيــة لعلم الكلام) علاقة: علم الكلام بالمنطق، وكما يدلُّ علــى ذلك عنوان المقال فقد قارب جوزيف فان إس علم الكلام مقاربة منطقية؛ حيث مهّد لبحثه بسؤال مهم: هل وظف المتكلمون المنطق في استدلالاتهم؟

1 ـ وُلد يوســف فان إس سنة 1934 وحصل على الدكتوراه ســنة 1959 من جامعة بون بألمانيا، بعد تقديمه لرســالة جامعية خصصها لفكر الحارث المحاسبي، وذلك تحت إشراف هلموت ريتر. وانطلاقاً من ســنة 1968 التحق بجامعة توبنغن ليشغل منصب أستاذ كرسي الدراسات الإسلامية واللغات الســامية. خصص العديد من المؤلفات لدراســة الفكر الإســلامي من بينها مؤلفه المؤلف من ســتة مجلدات بعنــوان: Theologie Und Gesellschaft Im 2. Und 3. Jahrhundert Hidschra (علــم الكلام والمجتمع في القرنين الثاني والثالث للهجرة). صدرت كل مؤلفاته باللغة الألمانية باستثناء كتابه «قراءة استرجاعية لتاريخ الاعتزال» الصادر بالفرنسية. ومجموعــة من المقــالات باللغــة الإنجليزية، هــذا بالإضافة إلــى تحقيقه بعض النصوص الكلامية المهمة.

2 ـ In: Logic in Classical Islamic Culture, Ed. G. E. Von Grunebaum, University of California, Los Angeles, 1967.

■ باحث بمؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط، المغرب.

وإذا كان الجواب بالإيجاب، فما هو ذلك المنطق؟ هل هو المنطق كما هو معروف في الفكر الأرسطي، أو يتعلق الأمر بمنطق مختلف؟ وينبه فان إس إلى ضرورة الحذر من التباس مصطلح «**منطق**» عند المتكلمين؛ فإذا كان بعضهم يذكر كلمة «**منطق**» فإنه لا يقصد بها ما يفهمه الفيلسوف. ويؤكد فان إس أن المتكلمين والأصوليين ـ على حدٍّ سواء ـ قد وظفوه في استدلالاتهم؛ ولكن لا يتعلق الأمر بالمنطق الأرسطي المتعارف عليه، ويضيف أن المتكلمين ـ كغيرهم من علماء المسلمين ـ قد فضّلوا استخدام كلمات من قبيل: «**آداب الكلام**» و«**آداب الجدل**» عوض كلمة «**المنطق**»؛ رغبة منهم في التميّز عن الفلاسفة[1].

وقد اجتهد جوزيف فان إس في تقديم بعض التفسيرات لاختلاف تصور المتكلمين للمنطق عن نظيره الأرسطي، ومن أهم التفسيرات التي قدمها أن المتكلمين لم يكن لديهم الوقت الكافي لبلورة منظومة استدلالية منسّقة؛ وذلك لأنهم وجدوا أنفسهم مدفوعين إلى خوض مناظرات مع المتكلمين النصارى واليهود والثنوية على وجه السرعة، وهذا ما يفسّر ـ في نظر فان إس ـ التطور السريع لعلم الكلام، وأن حجج علم الكلام قد صيغت في لحظة انتصار على مختلف الأصعدة، وخصوصاً على المستوى العسكري والعلمي؛ لذلك نجد أن الأدلة التي صاغها المتكلمون في هذه الفترة هي من نوع argimentum ad hominem[2].

وتبدو مشروعية هذا المبحث بادية وواضحة من خلال كتابات ابن رشد (595هـ/1197م) نفسه، الذي يعترف بالتقاطعات بين كل من علم ما بعد الطبيعة والمنطق؛ ألم يشر ابن رشد نفسه في كتاب تفسير ما بعد الطبيعة

---

1 ـ "Logical structure of Islamic Theology", p. 22.

2 ـ يقصد بالحجاج من نوع argimentum ad hominem هو «محاجة الإنسان بكلامه؛ فـ (من فمك أُدينك) تقال بحق الخصم الذي تقارعه، سواء أكانت هذه الحجة قائمة على خطأ، أم كانت مبنية على تردد الخصم وتراجعه، أم كانت تتناول هذا التفصيل أو ذاك، المتعلق بفرادة الخصم أو بمذهبه». ينظر: أندريه لالاند، **المعجم الفلسفي لالاند**، ترجمة: خليل أحمد خليل، (بيروت باريس: منشورات عويدات،) ج 1، ص 31.

إلى تجاذبات وتقاطعات بين كلٍّ مِنْ عِلْـم الطبيعة والمنطق والرياضيات وما بعـد الطبيعـة[1]. هـذا بالاضافـة إلـى ما ذكـره تقـي الديـن بـن تيمية (ت: 728هـ/1327م) «**الرد على المنطقيين**»، والذي كان ينقل عن المتكلمين رفضهم للمنطق، واعتراضهم على الكثير من مفاهيمه، واسـتبدالهم العبارة المنطقية بعبارات أخرى يرونها أنسب.

نحاول فـي هذا المقال استشـكال علاقة علم المنطـق بعلم الكلام، وإعادة النظر في الطريقـة التي وُظِّف فيها المنطق فـي علم الكلام، أو لنقل: كيف تمَّ تلقي المتكلمين المنطق؟ ولكننا ـ مع ذلك ـ لا نسلم بأنهم كانوا متلقين سلبيين لهذا العلم، بل على العكس من ذلك؛ فقد قام المتكلمون «**بتبيئة**» المنطق الأرسـطي عبر مجموعة من الإجراءات سـواء أكانـت اصطلاحيـة أم مفهوميـة. كمـا نجد محاولات للعديد مـن الباحثين[2] لإثبات أصالة الفكر الكلامي وإبداع المتكلمين، وقد جعلتهم يركزون على خروجهم عن مبدأ الثالث المرفوع ومبدأ عدم التناقض ـ علـى الرغم من تحفظ بعض الباحثين مـن مسـألة أن المتكلمين قد خرجوا ـ فعـلاً ـ على مبـادئ العقـل: الثالث المرفوع وعدم التناقض[3] ـ وتناسـوا الكثير من الجوانب الإبداعية الأخرى في تلقي المتكلمين للمنطق.

اجتهد جوزيف فان إس في تقديم بعض التفسيرات لاختلاف تصور المتكلمين للمنطق عن نظيره الأرسطي، ومن أهم التفسيرات التي قدمها أن المتكلمين لم يكن لديهم الوقت الكافي لبلورة منظومة استدلالية منسّقة.

---

1 ـ رمضان بن منصور، **قراءة جديدة لعلم المنطق ولعلاقته بالميتافيزيقا عند ابن رشـد** (إربد: عالم الكتب الحديث، 2013)، ص 15.

2 ـ علي سامي النشـار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، (بيروت: دار النهضة العربية، 1984)، ص 141 وما بعدهـا. طه عبد الرحمٰن، **في أصول الحوار وتجديـد علم الكلام** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2007)، ص 21 ـ 22.

3 ـ محمد مرسـلي، «**نقد المتكلمين لقانوني الفكر الأرسطاليسيين**»، ضمن: آليات الاستدلال في الفكر الاسلامي الوسيط (وجدة: مركز الدراسات والبحوث الاجتماعية والإنسانية، 2013)، ص 112 وما بعدها.

أولاً: مشروعية المنطق ضمن العلوم الشرعية

نبتدئ هذا العمل باستشكال الوضع المعرفي للمنطق ضمن منظومة العلوم الشرعية؛ فقد دأب المؤرخون والمصنفون لأنواع العلوم الشرعية على تصنيفها إلى نوعين بارزين: هي علــوم المقاصد وعلوم الآلة؛ حيــث يُدخلون في علوم المقاصد كُلّاً من الفِقه وعلوم الحديث وأصول الفِقه والتفسير وعلم الكلام، بينما يُدخلون في علوم الآلة كلاً من علوم اللغة والمنطق. ومن المؤكد أن هذا التصنيف ليس محل اتفاق بين المؤرخين، حيث نجد هناك من لا يُدخل المنطق حتى ضمن علوم الآلة.

ولقد حملت كتب أصول الفِقــه ـ خصوصاً الأبواب التي خُصصت للحديث عن الشروط التي يجب أن تتوفر في المجتهد ـ الكثير من الدلالات بخصوص موقع علم المنطق ضمن علوم الشريعة، فنجد أن الأصوليين قد اشترطوا في المجتهد العلم بالكثير من العلوم الشرعية وعلوم الآلة، ولكن يلاحظ أن قليلاً منهم من اشترط في المجتهد أن يكون ذا نصيب من المعرفة المنطقية. فقد ذكر الجصّاص (ت: 370هـ/980م) أن المجتهــد يجب أن يكون عالماً بأحكام العقول ودلالاتها، وما يجوز فيها وما لا يجوز، ثم عالمِاً بوجوه الاستدلالات[1]، وفي هذا إشارة إلى المنطق وموضوعاته، ولكن دون التعرض له بالاسم، وهو ما ذكره المتكلم والأصولي المالكي شهاب الدين القرافي (ت: 684هـ/1285م) نفسه في شــروط المجتهد؛ حيث ذكر أن من شروط المجتهد أن يكون عالماً بشرائط الحد والبرهان[2]، وهذه مباحث لا يمكن لأحد أن يُجادل في انتمائها للمنطق. الأمر نفسه ســبق إليه الفخر الرازي (ت: 606هـ/1209م) في كتاب «**المحصول في علم أصول الفِقه**»؛ حيث ذكر أن من شروط المجتهد أن يعلم شــرائط الحد والبرهان على الاطلاق[3]. وهذا الأمر أشــار إليه صراحةً ودون

1 ـ أحمد بن علي الجصاص، **الفصول في الأصول**، تحقيق: عجيل جاســم النشمي (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1994) ج 4، ص 273.

2 ـ شهاب الدين القرافي، **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول** (بيروت: دار الفكر، 2004)، ص 343.

3 ـ فخر الدين الرازي، **المحصول في علم أصول الفِقه**، تحقيق: طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.) ج 6، ص 24.

مراوغة شهاب الدين القرافي شارح «**المحصول**» الذي علق على قول الرازي أن هذا لا يتمّ إلا بمطالعة كتب المنطق، فإن شروط الحد والبرهان لا توجد إلا في المنطق[1]. من هنا يمكن أن نستنتج أن النظار كانوا جد واعين بالأهمية المعرفية لعلم المنطق، وخصوصاً في علم أصول الفِقه؛ إلا أنهم لم يريدوا تسمية المنطق باسمه؛ وذلك بسبب الخوف من إثارة انتباه الكثير من الأوساط العلمية المناهضة للمنطق.

وبطبيعة الحال لم تكن للمنطق الصدارة ضمن البرامج التعليمية (curriculum) في المدارس الإسلامية في العصر الوسيط؛ بل كان تدريس هذا العلم شبه معدوم في المدارس السُّنيَّة، باستثناء العصور المتأخرة[2]، حيث فرض نفسه بوصفه مادة أساسية، وقد أجاب تقي الدين السبكي (ت: 756هـ/1355م) ـ حينما سُئل عن حكم الاشتغال بالمنطق ـ بأنه جائز ومنتفع به لمن تمكن من العلوم الشرعية، وشبهه بالسيف الذي يُجاهد به في سبيل الله وفي الوقت نفسه يُقطع به الطريق[3]. وهذا موقف جد متقدّم إذا قورن بالعديد من المواقف المتشنجة التي رفضت المنطق كلياً، والتي رفضت أي تعلق له بعلوم

بطبيعة الحال لم تكن للمنطق الصدارة ضمن البرامج التعليمية في المدارس الإسلامية في العصر الوسيط؛ بل كان تدريس هذا العلم شبه معدوم في المدارس السُّنيَّة، باستثناء العصور المتأخرة.

1 ـ القرافي، **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1995) ج 9، ص 3833.

2 ـ Khaled El-Rouwaiheb, “Sunni Muslim Scholars on the Status of Logic 1500- 1800”, Islamic Law and Society, 11, 2, 2004.

3 ـ «إنه ينبغي تقديم الاشتغال بعلوم الشرع كالقرآن والسنة والفِقه حتى ترسخ في الذهن، وتعظم الشريعة في النفس ولا تروج الشبهة، ثم بعد ذلك إذا وجد من نفسه صحةً في الذهن وذكاءً، ووجد شيخاً ناصحاً حسن العقيدة فيجوز له الاشتغال بالمنطق والانتفاع به». ثم قال واصفاً المنطق: «وهو من أحسن العلوم وأنفعها في كل بحث، وفصل القول فيه أنه كالسيف يجاهد به شخصٌ في سبيل الله ويقطع به آخرُ الطريقَ». تقي الدين السبكي، **رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب**، تحقيق: عادل عبد الموجود وعلي معوض، (دار الكتب)، ج 1، ص 282.

الشريعة لا من قريب ولا من بعيد. وقد اجتهد الأصولي والمتكلم الحنبلي نجم الدين الطوفي (ت: 716هـ/1316م) في دفع الاتهامات عن علم المنطق، وإيجاد مشروعية له ضمن منظومة علوم الشريعة؛ حيث ذكر أن المنطق مستثنى من العلوم الفلسفية المحظورة غير الشرعية؛ لأنه علم مفيد لا محذور فيه، ولأنه نحوُ المعاني، وأن أفاضل العلماء قد سبقوا إلى العناية به والتمكّن منه[1].

ومن الأسباب التي دعت النظار إلى رفض المنطق أن الذين صنفوا في مراتب العلوم كانوا يعدُّون الفلسفة تتضمن أربعة أصناف من العلوم، هي: الرياضيات، والطبيعيات، ثم الميتافيزيقا، ثم المنطق؛ ومن ثم فالكثير من النظار تسرع في الحكم على المنطق لمجرد كونه قد أُدرج ضمن كتب الفلسفة إلى جانب الرياضيات والطبيعيات. ولعل هذا الموقف قريب من موقف أحد الأشاعرة وهو الحليمي (ت: 403هـ/1012م) من دراسة كتاب «**المجسطي**» في علم الفلك[2].

---

1 ـ «غير أنا نستثني من ذلك [العلوم الفلسفية] المنطق؛ فإنه علم مفيد لا محذور فيه، إنما المحذور في غيره من علومهم، ولأنه نحوُ المعاني، كما أن النحو منطقُ الألفاظ، ولأن بعض فضلاء الأصوليين صرح وبعضهم عرض بأن المنطق؛ علم شرعي، وهو كالعربية في أنه من مواد أصول الفِقه؛ لأن الأحكام الشرعية لا بدّ من تصورها والتصديق بها إثباتاً أو نفياً، والعلم المرصد لبيان أحكام التصور والتصديق هو المنطق؛ فوجب أن يكون علماً شرعياً؛ إذ المراد بالعلم الشرعي ما صدر عن الشرع أو توقف عليه العلم الصادر عن الشرع توقف وجود كعلم الكلام، أو توقُّفَ كمال كعلم العربية، أو المنطق. واعلم أني قررت هذا البحث مع علمي بأن أكثر الفقهاء يكرهونه؛ لما تقرر عندهم من النفرة عن المنطق ومع أني ـ علم الله ـ لا أعرف المنطق، وإنما هو شيء قاد إليه الدليل، ثم إن لهم فيه سلفاً فاضلاً كالغزالي والرازي وأبي الحسين البصري والسيف الآمدي وابن الحاجب وشراح كتابه من بعده، كل هؤلاء عارفون بالمنطق فلا وجه لنفرتهم عنه وإنكارهم له». نجم الدين الطوفي، **التعيين في شرح الأربعين**، تحقيق: أحمد حاج عثمان (مكة المكرمة: المكتبة. بيروت: مؤسسة الريان، 1998)، ص 311.

2 ـ «ومن العجب أن بعض الملحدين هاجم بين ظهراني المسلمين بثلب وتفضيل المجسطي عليه، وزعم أنه ليس في القرآن تنبيه على أمر معقول عنه، ولا أفاد شيء كما في المجسطي بيان هيئة السماء والأفلاك، ومن عقل فنظر وتفكر وتأمل علم أنه لا كتاب، خصوصاً في قدر القرآن أجمع للفوائد من القرآن. فأما المجسطي وما ذكرنا فيه فإنه على الاستئناس وكتاب الفراغ، يقرأه الكسالى والمترفون والمحجوبون عن الله تعالى بسوء النيات». أبي عبد الله الحليمي، **كتاب المنهاج في شعب الإيمان**، تحقيق: حلمي محمد فودة (بيروت: دار الفكر، 1979) ج 2، ص 296 ـ 298.

وقد سجّل لنا الزبيدي (ت: 1205هـ/1790م) ـ رغم تأخر عصره ـ في شرحه على «**إحياء علـــوم الدين**» مجموعة مـــن مواقف العلماء المسـلمين بخصوص المنطق؛ حيث نسـب الزبيدي إلى بعض العلماء القول بأن تعلم المنطق فرض عين، بناءً علـى عدم قبول إيمـان المقلد، ولكنه لم يسـمهم، ثم نسـب إلى الشريف الجرجاني (ت: 816هـ/1413م) القول بأن تعلم المنطق هو فرض كفاية، وهو ما لم يوافق عليه ابن القيم (ت: 751هـ/1349م) بحسب الزبيدي، ثم نسب القول بندب تعلم المنطق إلى الغزالي (ت: 505هـ/1111م)[1]. ويسـجل الزبيدي ما تناقله بعض العلماء من أن المنطق يجعل العديد من العلوم التي يستثمر فيها تخضع للعديد من التغييرات والتبديلات، سواء على مستوى المفاهيم أو على مستوى الاصطلاحات، وقد عبّر عن هـذا ابن القيـم ـ بحسـب ما نقله عنه الزبيدي ـ بشكلٍ واضح، حيث ذكر أن علم المنطق ما دخل على علم إلا وأفسده وغيّر أوضاعه وشوّش قواعـده. ونقـل الزبيدي عـن ملا علـي القاري (ت: 1004هـ/1606م) أن المنطـق هو من العلوم المذمومة ويسميه بدهليز الكفر[2].

من الأسباب التي دعت النظار إلى رفض المنطق أن الذين صنفوا في مراتب العلوم كانوا يعدُّون الفلسفة تتضمن أربعة أصناف من العلوم هي: الرياضيات، والطبيعيات، ثم الميتافيزيقا، ثم المنطق.

والمواقف المعادية للمنطـق والرافضة لكل اشتغال به لم تكن عامة بين النظار؛ بل هناك من رفض التهجم على المشـتغلين بالمنطق، ورفض كيل التهم إليهم؛ حيث وقف المتكلم الأشعري تاج الدين السـبكي (ت: 771هـ/1370م) موقفاً وسطاً يحاول فهم الظروف والملابسات التي دفعت بالكثير منهم إلى الاستعانة بالمنطق في الاستدلال؛ حيث إن الكثير من المنتمين إلى الفرق الأخرى راموا «التشويش» على المسـلمين في دينهم[3]، وقد تصدت لهم مجموعة مـن المتكلمين الذين

1 ـ مرتضى الزبيدي، **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين** (بيروت: مؤسسة التاريخ العربي، 1994) ج1، ص176.

2 ـ **إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين**، ج1، ص176.

3 ـ **إتحاف السادة المتقين**، ج1، ص176 ـ 177.

وجدوا أنفسهم في حاجة ماسة إلى الاستعانة بالمنطق من أجل تقوية البناء الاستدلالي لديهم؛ وذلك لأن هؤلاء «المبتدعة» ـ ويقصد بهم الفلاسفة ومتكلمي النصارى ـ كانوا على تمام الحجة في المنطق[1]، فكان النظار مضطرين إلى تعلم المنطق؛ وذلك حتى لا تكون حجتهم أقل صرامة وقوة من خصومهم. والطريف في رد تاج الدين السبكي على ابن الصلاح (ت: 643هـ/1245م) أن السبكي يُبَطِّن الكلام لابن الصلاح؛ حيث يقول له بطريقة غير مباشرة: إنك عوض أن تشكر المتقدّمين من العلماء والذين اشتغلوا بالمنطق، ورددوا شبه الفلاسفة؛ صرت تذكرهم بسوء، ولولا دفاعهم عن الدين لما وجدت من الدين والحديث ما تشتغل به، وتنال المرتبة التي وصلت إليها من اشتغالك بالحديث.

ثانياً: موقف المتكلمين من المنطق

كانت تصدر من بعض المتكلّمين عبارات الاستهجان والحط من القيمة العلمية للمنطق، كما أن المتكلمين كانوا يتحاشون استعمال كلمة «منطق» في مؤلفاتهم، ويفضلون عبارات مثل: آداب الجدل، وآداب الكلام، وآداب البحث. وتشير المصادر إلى مؤلّف لأحد رموز المعتزلة وهو ضرار بن عمرو (ت: نحو 190هـ/805م) تلميذ واصل بن عطاء (131هـ/748م) قد ألف كتاب «**آداب المتكلمين**»[2]. والغالب أنه تناول طرق المتكلمين في الجدل والمناظرة. كما نجد من المعتزلة من ألّف كتباً في الرد على المناطقة؛ حيث يشير أبو حيّان التوحيدي (414هـ/1023م) إلى أن أبا علي الجبائي (303هـ/919م) وأبا هاشم (ت: 321هـ/933م) ألّفا كتباً في نقد المنطق، ونقد أبو العباس الناشئ المعتزلي (ت: 293هـ/905م) المنطق الأرسطي كما هو واضح، انطلاقاً من مناظرته السيرافي أبي سعيد (ت: 368هـ/978م) مع المنطقي متَّى بن يونس (ت: 328هـ/339م). كان المتكلمون يعارضون الاشتغال بالمنطق، وذلك راجع

1 ـ "Logical Structure", p.25- 26.

2 ـ "Logical Structure", p. 22.

في نظر بعض مؤرخي العلوم لكون القبول ببعض المقدّمات المنطقية يؤدي إلى إبطال بعض المبادئ الكلامية[1].

ويُعدُّ أبو العباس الناشئ المتكلم المعتزلي من أقدم المتكلمين الذين عنوا بنقض المنطق والردّ عليه؛ حيث ذكر القاضي عبد الجبار أن له عدة كتب في ذلك[2]. والذي يظهر أن ردود أبي العباس قد شاعت وذاعت حتى ذكرها أبو سعيد السيرافي في مناظرته الشهيرة مع المنطقي متَّى بن يونس، مشيراً إلى قوة هذا الرد ومكانته بقوله: «وهذا الناشئ أبو العباس قد نقض عليكم، وتتبع طريقتكم، وبين خطأكم، وأبرز ضعفكم، ولم تقدروا إلى اليوم أن تردّوا عليه كلمة واحدة مما قال»[3].

كانت تصدر من بعض المتكلّمين عبارات الاستهجان والحط من القيمة العلمية للمنطق، كما أن المتكلمين كانوا يتحاشون استعمال كلمة «منطق» في مؤلفاتهم، ويفضلون عبارات مثل: آداب الجدل، وآداب الكلام، وآداب البحث.

لقد تصدر العديد من المتكلمين لواء الرافضين للمنطق والتشنيع على أصحابه، ومن أهمهم أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ/936م) الذي ذكر ابن فورك (ت: 406هـ/1015م) أن له كتاباً على أهل المنطق[4]، والباقلاني (ت: 403هـ/1013م) في كتابه «**الدقائق**»، ومن الشيعة أبو محمد حسن بن موسى المعروف **بالنوبختي**[5] (عاش بين 250هـ و350هـ) في كتاب «**الرد على أهل المنطق**»[6]، ومن الصوفية

1 ـ «وذلك لعلمهم بأن إثبات المقدمات المنطقية يؤدي إلى إبطال العديد من مقدماتهم الكلامية، فيؤدي ذلك إلى إبطال أدلتهم في العقائد، لذلك بالغ المتقدّمون في النكير على انتحال المنطق وعدّوه بدعة وكفراً»، ابن خلدون، **المقدّمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، 2005.، ج 3، ص 96.

2 ـ أحمد بن المرتضى، **طبقات المعتزلة**، تحقيق: سوسنة ديفيلد فيلزر (فايسبادن: فرانز شتاينر، 1961)، ص 92.

3 ـ أبو حيان التوحيدي، **الإمتاع والمؤانسة**، تصحيح وضبط: أحمد أمين وأحمد الزين، (دار مكتبة الحياة)، ج 1، ص 124.

4 ـ ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، دمشق، 1347، ص 135.

5 ـ طُبع له مؤخراً شرح على كتاب **الكون والفساد** لأرسطو.

6 ـ الكتاب مفقود، ولكن احتفظ لنا ابن تيمية في كتابه «**الرد على المنطقيين**» بقسم مهم من الكتاب؛ لأنه كان يحيل عليه كثيراً.

الشيخ أبو سعيد أبو الخير الميهني (ت: 440هـ/1048م) خلال مذاكرة له مع ابن سينا. وقد ذكر جلال الدين السيوطي (ت: 911هـ/1505م) في كتابه «**الحاوي للفتاوى**» في فتوى سماها: «**القول المشرق في تحريم الاشتغال بالمنطق**» عدداً آخر من معارضي المنطق، وعدد آثار كل واحد منهم في الرّد على المنطق، منهم سراج الدين القزويني (ت: 750هـ/1349م) صاحب كتاب «**نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلي بحب المنطق**»[1]. وقد ألّف السيوطي نفسه كتاباً في رد المنطق سماه: «**صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**»، وقد وجدت رسالة باسم «**كسر المنطق**»[2] لأبي النجا بن الفارض، ولا يعلم بدقة تاريخ كتابتها[3].

ويزيد الأمر استشكالاً من موقف المتكلمين من علم المنطق ما ذكره جمال الدين القفطي (ت: 646/1246) عند ترجمته الباقلاني؛ حيث قال: «إن الباقلاني كان إماماً عالماً بعلم كلام الأوائل، قد أحكم قواعده، وقيد أوابده، وتصيد شوارده، وكان يتقي أهل زمانه في التظاهر به، فأخرج ما عنده في صورة متكلمي المِلة الإسلامية، وأحكم ما أتى به من ذلك، ومن وقف على تصانيفه تحقق مما أشرت إليه من أمره»[4]. ويشير القفطي إلى الشيء نفسه في ترجمته لأبي الحسين البصري (ت: 436هـ/1044م) المعتزلي[5]. فالباقلاني كان له موقف نظري في نقد علم المنطق ضمنه كتابه المشتهر عنه: «**دقائق الكلام في الرد على من خالف الحق من الأوائل ومنتحلي الإسلام**»، والذي يفيدنا بمضمونه ابن تيمية فيقول: «**وكذلك القاضي أبو بكر بن الطيب الباقلاني في كتابه الدقائق الذي ردَّ فيه على الفلاسفة والمنجمين، ورجح فيه منطق المتكلمين من العرب**

---

1 ـ السيوطي، **الحاوي للفتاوى**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983)، ج 1، ص 255 ـ 257.

2 ـ محفوظة في المكتبة البريطانية، قسم المخطوطات الشرقية. رقم الاستدعاء: Add MS 7473, ff 16v-26v

3 ـ مصطفى طبطبائي، **المفكرون المسلمون في مواجهة المنطق اليوناني**، ترجمة، عبد الرحيم ملازئي البلوشي، (بيروت: دار ابن حزم، 1990)، ص 20.

4 ـ جمال الدين القفطي، **تاريخ الحكماء**، تحقيق: Julius Lippert (ليبزغ: 1903)، ص 293 ـ 294.

5 ـ **تاريخ الحكماء**، ص 192.

على منطق اليونان»[1]. وفي هذا بيان لحقيقة نقد الباقلاني، والذي كان من جنس النقد الموضوعي المتبع عند المتكلمين؛ بحيث لم يكن رفضاً مطلقاً؛ بل كان فيه ترجيح يتضمن اختيارات لأسباب لغوية وشرعية، وهذا الذي يفسّر موقفه العملي الذي تبنى فيه مجموعة من النظريات المنطقية؛ كنظرية الحدّ التي يضع لها شروطها الخاصة به، ويجعلها في مقدّمة كتابه الأصولي «**التقريب والإرشاد**» في أثناء حديثه عن الحدّ بنسبته لعلم المنطق وسبق المناطقة فيه[2].

كان علم الكلام هو النافذة التي تعرّف من خلالها المحدثون والفقهاء على الاستدلال العقلي المنفك عن النقل والنصّ الشرعي؛ لذلك تكونت لديهم صورة سلبية مشوهة عن المناهج العقلية وما تعقبها من آثار فاسدة.

إنه من الضروري الوقوف على الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف الرافض للمنطق، موقف جاء بالأساس مراعاةً للظرف التاريخي الذي تعرّف فيه المسلمون على علم هذا العلم؛ حيث وفد على المسلمين مشتبهاً بمجموعة من الإشكالات التي سبّبت اضطراباً في تقييمه والحكم عليه، هذا بالإضافة إلى «فساد» نتائج الاستدلالات العقلية، التي تجلّت في بعض الآراء التي تبناها بعض الفرق المحسوبة على الدائرة الخارجة عن أهل السُّنَّة، والمعارضة للنصوص الشرعية في علم الكلام. فقد كان علم الكلام هو النافذة التي تعرّف من خلالها المحدثون والفقهاء على الاستدلال العقلي المنفك عن النقل والنصّ الشرعي؛ لذلك تكونت لديهم صورة سلبية مشوهة عن المناهج العقلية وما تعقبها من آثار فاسدة، وهي التي أحدثت ردة الفعل تجاه كل ما هو عقلي منفك عن الشرع. ونظراً لأن علم المنطق يمثل الأساس المنهجي للبحث العقلي، فمن المؤكد ـ بحسب تصورهم ـ أن نتائجه ستكون

1 ـ ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، تحقيق: شرف الدين الكتبي (بيروت: مؤسسة الريان، 2005)، ص 380.

2 ـ الباقلاني، **التقريب والارشاد الصغير**، تحقيق عبد الحميد أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993، ج 1، ص 199 ـ 200.

من جنس ما وقفوا عليه في علم الكلام، لذا ألحقوا به شناعات الأقوال والآراء ومنعوا منه سداً للذريعة[1]. وقد نقل ابن تيمية تتابع النظار من المتكلمين على نقد المنطق، وعيبه، يقول: «**وما زال نظار المسلمين يعيبون طريقة أهل المنطق، ويبينون ما فيها من العي واللكنة وقصور العقل وعجز النطق، ويبيّنون أنها إلى إفساد المنطق العقلي واللساني أقرب منها إلى تقويم ذلك**»[2].

وما ذكره ابن تيمية في هذا النقل وأشباهه ـ والتي تحكي شبه اتفاق بين المتكلمين على اختلاف طوائفهم ـ يتجه حمله على غالب المتقدّمين منهم على وجه الخصوص، فإن عامتهم من بداية القرن السادس وما يليه بعد الغزالي كانوا من المستفيدين من المنهج المنطقي بصورة مباشرة صريحة، ثم تطور الأمر إلى التفعيل العملي عن طريق مزجه بعلم الكلام على هيئة مقدمات منطقية محضة أو مختلطة بمبادئ كلامية كما فعل الرازي في «**محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين**» وكتب أخرى. والآمدي (ت: 1233/631) في «**أبكار الأفكار في أصول الدين**»، وعضد الدين الإيجي (ت: 756هـ/1355م) في «**المواقف**».

ولعل السبب الكامن وراء رفض القول بأن علم الكلام في أي مرحلة من مراحله قد تأثر بعلم المنطق هو: الخوف من أن يكون "**الفِقه الأكبر**" الذي عليه المعول في إثبات العقائد له تعلُّقٌ واحتياج إلى علم من علوم اليونان. وهو أمر قد تنبه له **طاش كبرى زاده** (ت: 968هـ/1561م)؛ حيث قال: «**ومبادئه ـ أي علم الكلام ـ العلوم الشرعية بأسرها، وكذا الصناعات المنطقية، وجعل بعضهم المنطق داخلاً فيه؛ لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية إلى علم غير شرعي، ولا حجر فيه لأن أمر التدوين استحساني**»[3]. وحجة المتكلمين في

---

1 ـ الحارثي، وائل بن سلطان: **علاقة علم أصول الفِقه بعلم المنطق: مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير**، (بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012)، ص227.

2 ـ ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص237.

3 ـ طاش كبرى زاده، **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1985)، ج2، ص133.

رفضهم للمنطق هو وعيهم أن علم المنطق ليس علماً محايداً؛ بل على العكس من ذلك، فالكثير من مباحثه تتضمن خلفية ميتافيزيقية أرسطية، يؤدي الأخذ بها إلى إبطال العديد من المقدّمات الكلامية[1].

وتنبغي الإشارة إلى مسألة، وهي أن المتكلمين قد اضطروا إلى الاستنجاد بالمنطق سواء من أجل مواجهة بعضهم بعضاً في إطار المناظرات بين الفرق الكلامية، أم بين المتكلمين المسلمين ومتكلمي الأديان الأخرى، والذي يبدو أنهم كانوا ذوي تمرس بعلوم الأوائل. ويقول الصفدي (ت: 764هـ/1362م) في أثناء حكايته لتاريخ التراث اليوناني الفلسفي عند المسلمين، منبهاً إلى أحد أسباب الالتفات للمقولات المنطقية: «فانفتح باب الجدل، واحتاج كل أحد إلى ترجيح مذهبه وقوله بحجة عقلية أو نقلية أو مركبة منهما... وقويت به حجة المعتزلة وغيرهم، وأخذ أصحاب الأهواء ومخالفو السُّنَّة مقدمات عقلية من الفلاسفة فأدخلوها في مباحثهم، وفرّجوا بها مضايق جدالهم، وبنوا عليها قواعد بدعهم»[2]. الكلام نفسه نسجله كذلك في هذا النصّ الذي نقله الحميدي عن

تنبغي الإشارة إلى مسألة، وهي أن المتكلمين قد اضطروا إلى الاستنجاد بالمنطق سواء من أجل مواجهة بعضهم بعضاً في إطار المناظرات بين الفرق الكلامية، أم بين المتكلمين المسلمين ومتكلمي الأديان الأخرى.

1 ـ الآن «المنطق كله يدور على التركيب العقلي، وإثبات الكلي الطبيعي في الخارج لينطبق على الكلي الذاتي المنقسم إلى الكليات الخمس في الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، وهذا باطل عند المتكلمين، والكلي الذاتي عندهم إنما هو اعتبار ذهني ليس في الخارج ما يطابقه أو حال عند من يقول بها؛ فتبطل الكليات الخمس والتعريف المبني عليها والمقولات العشر، فيبطل العرض الذاتي؛ فيبطل ببطلانه القضايا الضرورية الذاتية المشترطة في البرهان عندهم، وتبطل العلة العقلية فيبطل كتاب البرهان وتبطل المواضع التي هي لباب كتاب الجدل، وهي التي يؤخذ منها الوسط الجامع بين طرفين في القياس»، ولا يبقى من المنطق حينئذٍ «إلا القياس الصوري، ومن التعريفات المساوي في الصادقية على أفراد المحدود؛ لا يكون أعم منها يدخل فيدخل غيرها، ولا أخصّ فيخرج بعضها، وهو الذي يسميه النحاة بالطرد والعكس» **المقدمة**، ج 3، ص 96.

2 ـ الصفدي، **الغيث المسجم في شرح لامية العجم**، (المطبعة الأزهرية المصرية، 1305). ج 1، ص 46 ـ 47

أحد أصحاب أبي زيد القيرواني (386هـ/996م) الذي زار البيئة العراقية المتعددة الأديان والمذاهب[1].

وهذه الحاجة الماسة إلى المنطق في المناظرة جعلت الكثير من المتكلمين يقبلون على المنطق بعجلة، جعلت بعضهم «غير مستوعب» و«غير محيط» بشكلٍ جيد بالكثير من القضايا المنطقية، وما يؤكد هذا المعطى هو أن يحيى بن عدي الفيلسوف والمتكلم المسيحي (365هـ/975م) حضر مجلس بعض الوزراء ببغداد في يومٍ من الأيام، وكان في المجلس بعض المتكلمين فطلب إليهم الوزير أن يتكلموا مع يحيى بن عدي، فرفض يحيى قائلاً: «**هم لا يفهمون قواعد عباراتي وأنا لا أفهم اصطلاحاتهم**»[2]. ونظراً لأن جل متكلمي المسيحيين كانت خلفيتهم أرسطية، فلم يستطع أن يفهم الكثير من الاصطلاحات المنطقية التي تروج عند المتكلمين، وكانت في الحقيقة هي نتيجة لتلك التغييرات التي كان بعض المتكلمين يجريها على الاصطلاحات والقضايا المنطقية، والتي يرجعها البعض إلى محض تسرع وعدم استيعاب للمادة المنطقية؛ حيث الشهرستاني (ت: 548هـ/1153م) إلى بعض المسائل التي انفرد بها أبو هاشم، فقال عنه وعن أتباعه: «**وذلك أنهم سمعوا كلاماً من الفلاسفة وقرأوا شيئاً من كتبهم، وقبل الوصول إلى كنه حقيقته مزجوه بعلم الكلام غير نضيج... وأخذوا من أصحاب المنطق والإلهيين**

1 ـ «فقد سأل ابن أبي زيد القيرواني (386هـ/996م) أحد أصحابه العائدين من المشرق: هل حضرت مجالس أهل الكلام؟ فقال بلى حضرتها مرتين، ثم تركت مجالسهم ولم أعد إليها. فقال له أبو محمد: ولم؟ فقال: أما أول مجلس حضرته فرأيت مجلساً قد جمع الفرق كلها: المسلمين من أهل السُّنَّة والبدعة، والكفار والمجوس والدهرية والزنادقة واليهود والنصارى وسائر أجناس الكفر. فإذا غص المجلس بأهله، قال قائل من الكفار: قد اجتمعتم للمناظرة فلا يحتج علينا المسلمون بكتابهم وبقول نبيهم، فإنا لا نصدق بذلك ولا نقرّ به؛ وإنما نتناظر بحجج العقل وما يحتمله النظر والقياس. فيقولون: تم لك ذلك». الحميدي، **جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس**، تحقيق: بشّار عواد معروف ومحمد بشار عواد (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2008)، ص 161 ـ 162.

2 ـ القفطي؛ جمال الدين. **إخبار العلماء بتأريخ الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبيرت (لايبزيغ: أكاديمة العلوم في برلين، 1903)، ص 40.

كلامهم في تحقيق الأجناس والأنواع والفرق بين المتصورات في الأذهان والموجودات في الأعيان»[1].

ويذهب الصفدي للقول بأن أحد أسباب الالتفات للمقولات الفلسفية، هو انفتاح باب الجدل واحتدام المناظرات العقدية واحتياج كل طرف أن ينصر مذهبه بمقدّمات عقلية أو نقلية أو جامعة بينهما، حيث وجد هؤلاء المتجادلون ضالتهم في المنطق وما يقدّمه من فتوحات على المستوى الاستدلالي، وقد أحسن الصفدي بالتعبير عنه بكون النظار المتجادلين قد فرّجوا بالمنطق مضايق جدالهم، وبسبب ذلك قويت حجة المعتزلة[2]. وهذا تأكيد وجود النقل والتأثر بين الكلام والمنطق، إلّا أن ابن تيمية يفرق بين مسلك المتكلمين والفلاسفة في بعض النواحي، ومنها مجالات تطبيق هذه القواعد وخلافهم في بعض شروطهم[3]. وقد تطوّر التداخل بين المنطق والكلام حتى أصبحت القواعد والمقدّمات، المنطقية أحد أركان علم الكلام، كما حصل في ترتيب الفخر الرازي لعلم الكلام على أركان أربعة في كتابه «**المحصل**»؛ أولها في المقدمات، وهي مادة منطقية خالصة حتى أحال في آخرها إلى كتبه المنطقية[4].

لقد تطوّر التداخل بين المنطق والكلام حتى أصبحت القواعد والمقدّمات، المنطقية أحد أركان علم الكلام، كما حصل في ترتيب الفخر الرازي لعلم الكلام على أركان أربعة في كتابه «المحصل»؛ أولها في المقدمات، وهي مادة منطقية خالصة حتى أحال في آخرها إلى كتبه المنطقية.

ثالثاً: هل يؤدي عِلْمُ الكلام وظيفة المنطق؟

تبدو العلاقة بين علم الكلام وعلم المنطق علاقة ضرورية، يمليها العديد من القواسم المشتركة بين العلمين، حيث انتبه العديد من النظار إلى كون

1 ـ عبد الكريم الشهرستاني، **نهاية الإقدام في علم الكلام**، تحقيق: ألفريد غيوم (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2009)، ص 155.

2 ـ الصفدي، **الغيث المسجم في شرح لامية العجم**، ج 1، ص 80.

3 ـ **الردّ على المنطقيين**، ص 557.

4 ـ الرازي، **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين**، مراجعة وتقديم طه عبد الرؤوف سعد، (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.)، ص 16 وما بعدها.

الكثير من القضايا يشترك فيها كل من علم المنطق وعلم الكلام، فيقول في بحثها؛ ففي هذا الصدد يشير عضد الدين الإيجي في مقارنة له بين المنطق وعلم الكلام: «**إنما سُمي كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة**»[1]، ويعلق الشريف الجرجاني في شرحه على هذا الموطن بقوله: «**إنما سُمي الكلام كلاماً إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، يعني: إن لهم علماً نافعاً في علومهم سموه بالمنطق، ولنا أيضاً علم في علومنا سميناه في مقابلته بالكلام**»[2]، وهو ما يشير إليه الغزالي نفسه وهو يتحدّث عن علوم الفلسفة: «**المنطق وهو بحث في وجه الدليل وشروطه وهما داخلان في علم الكلام**»[3]. وكل هذه النقول إن دلَّت على شيء فإنما تدلُّ على تطلع المتكلمين لجعل علم الكلام يؤدي الدور الذي يؤديه المنطق بالنسبة للفلاسفة؛ فإذا كان المنطق هو بحث في الأدلة وطرق تمحيص الصادق منها والزائف؛ فإن علم الكلام كذلك هو بحث في الدليل وشروطه.

هذه الفكرة سادت كذلك عند متكلمين متقدمين مثلما هو الأمر عند الجاحظ (ت: 255هـ/868م)، وهو عدّ علم الكلام يؤدي وظيفة علم المنطق نفسها، يقول الجاحظ: «لولا مكانه [أي علم الكلام] لم يثبت لله ربوبية ولا لنبي حجة، ولم يفصل بين حجة وشبهة، وبين الدليل وما يتجلى في صورة الدليل»[4]. وما يؤكد ما ذهبنا إليه ـ من كون الكثير من المتكلمين يعدّون موضوع علم المنطق هو موضوع علم الكلام نفسه ـ أن الغزالي يذهب إلى القول بأن المنطق هو ما يسميه المتكلمون بكتاب النظر، ويقول في موطن آخر متحدثاً عن علوم الفلاسفة والتي منها المنطق: «ولكن المنطق ليس مخصوصاً بهم؛ وإنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغيّروا عباراته

1 ـ عضد الدين الإيجي، **كتاب المواقف**، (بيروت: عالم الكتب، د.ت.)، ص8.

2 ـ الشريف الجرجاني، **شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي والجلبي**، تصحيح: السيد محمد بدر الدين، (مصر: مطبعة السعادة، 1907)، ج1، ص 46.

3 ـ **إحياء علوم الدين**، ص31.

4 ـ الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، قدم لها وبوبها، علي أبو ملحم، (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2002)، ج2، ص307.

إلى المنطق تهويلاً، وقد نسميه كتاب الجدل، وقد نسميه مدارك العقول، فإذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظنَّ أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة»[1].

إن علاقة المنطق بعلم الكلام لا تزال تطرح نفسها بإلحاح كبير، وهو الشيء الذي استشكله منطقي ومؤرخ للعلوم مثل ابن خلدون (ت: 808هـ/ 1406م)[2]. وقبل ابن خلدون نجد أن أحد متكلمي المسيحية وهو ابن سوار المسيحي (ت: 407هـ/1016م) قد استشكل الأمر حيث قال: «**قالوا: الجسم لا ينفك عن الحوادث ولا يتقدّمها، وكل ما لا ينفكّ من الحوادث ولم يتقدّمها فهو محدث، فالجسم إذن محدث. هذا هو قياسهم إذا نظم النظم الصناعي**»[3]. فما قاله ابن سوار المسيحي على وجازته يبيّن لنا طبيعة التوظيف الكلامي للمنطق؛ حيث إن المتكلم لا يلتفت إلى البناءات الصورية وتفاصيلها بقدر ما يركز على فعل الإقناع، وافق ذلك الأبنية الصورية أم لم يوافقها. وهذا راجع في الكثير من الأحيان إلى أن فعل الإقناع في علم الكلام هو وليد سياقات تناظرية حية في الواقع، تتطلب من المتناظر سرعة البديهة في الرد وحشد الكثير من الحجج، وليس لديه الوقت أن يصيغ الحجج التي يوردها على الميزان الصوري؛ لأن البيئة ـ العراق بالخصوص ـ التي يعيش فيها المتكلم كانت تعج بالعديد من الأديان والطوائف والمذاهب، وهذا ما حتّم على المتكلم الدخول في مناظرات

كل هذه النقول تدلُّ على تطلع المتكلمين لجعل علم الكلام يؤدي الدور الذي يؤديه المنطق بالنسبة للفلاسفة؛ فإذا كان المنطق هو بحث في الأدلة وطرق تمحيص الصادق منها والزائف؛ فإن علم الكلام كذلك هو بحث في الدليل وشروطه.

1 ـ الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا (القاهرة: دار المعارف، د.ت.)، ص 80.

2 ـ ابن خلدون، **المقدّمة**، ج 3، ص 34.

3 ـ عبد الرحمٰن بدوي، **الأفلاطونية المحدثة عند العرب**، نصوص حققها وقدّمها عبد الرحمٰن بدوي (مقالة ابن سوار المسيحي في أن دليل حدث العالم عند يحيى النحوي أولى بالقبول من دليل المتكلمين)، (الكويت: وكالة المطبوعات، 1978)، ص 243.

وســجالات دينية آنيــة، من أجــل الدفاع عن الديــن أو المذهــب. كما أن المتكلمين كانوا على وعي بأن علم الكلام يؤدي وظيفة المنطق المتمثلة في سبر الأدلة والتمييز بين صحيحها وفاسدها[1].

رابعاً: الحضور المنطقي في المدونات الكلامية

ولتبيين الحضور المنطقي فــي كتب علم الكلام لا بدَّ من الانطلاق من أن التأثير الفلسفي في علم الكلام واضح جداً، حتى أصبح إلى حدٍّ كبيرٍ من المسلَّمات؛ فالكثير من المصادر العربية تتحدث عن ذلك التأثير؛ يتضح هذا كذلك من خــلال إحالات متكــررة للكثير مــن المتكلمين علــى الكثير من القضايا الفلسفية وعلى كثير من الفلاسفة اليونان. ويعدُّ المستشرق الألماني **هوروفيتس** (S. Horovitz) من الأوائل الذين تتبعوا هذا الموضوع بحثاً[2]، حاول هوروفيتس أن يبيّن كيــف أن بعض المتكلمين قد تبنوا آراء فلســفية يونانية بعينها؛ فكيف مثلاً أن النظام تبنى آراء رواقية، وكيف تبنى معمر وأبو هاشم آراء أفلاطونية معينة، وكيف أن بعض المفاهيم الكلامية ـ مثل التولد ـ هي انعكاس لمفاهيم يونانية بعينها[3]. وهذا لا يعني بالضرورة أن المتكلمين كانوا على اطلاع مباشر على كتب الفلاسفة اليونان، بل ما يترجح هو أن الكثير من الأفكار اليونانية التي تمَّ تبنيها من قبل المتكلمين انتقلت إليهم شفوياً، يقول في هذا الصدد جوزيف فان إس:

«عندما نتحدث عن التراث الذي خلفه الأقدمون في الإسلام فإنما نفكر ـ بوجه عام ـ بالترجمات اليونانية والسريانية. وفي الواقع إن لتلك الترجمات

1 ـ ابن خلدون، **المقدّمة**، ج 3، ص 34.

2 ـ S. Horovitz, über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam, (1909).

(حول تأثير الفلســفة اليونانية في تطور علم الكلام) أودُّ أن أشير إلى أني ـ رغم ضعف مستواي في اللغة الألمانية ـ تمكنت من الاســتفادة مــن هذا الكتاب، وهــذا لأن المؤلف يورد النصوص العربية كما هي في الهامش.

3 ـ هاري استون ولفسون، **فلسفة المتكلمين**، ترجمة، مصطفى لبيب عبد الغني، (القاهرة: المجلس الأعلى للترجمة، 2005)، ج 1، ص 125.

أهمية لا تقدّر، سواء بالنسبة للفلسفة الإسلامية أو بالنسبة إلى الطب والعلوم الطبيعية؛ ولكن إلى جانب الترجمات لا بدَّ من ذكر نوع آخر من الأثر الحيّ للأفكار في التراث الإسلامي، وقلما يكون هذا النوع قد انتشر بواسطة النصوص المكتوبة، بل الأرجح أنه تمَّ عن طريق الكلام المنقول شفوياً. ولئن بدت الموروثات المتداولة خفية مستترة لأول وهلة؛ فإنها كانت في الواقع أكثر تأثيراً وفعالية. ولذا فإن الاستشهاد بتلك الأقوال لم يكن مسنداً إلى اسم محدد كأرسطو أو أفلاطون مثلاً؛ وإنما كان يتصرف بها دون أي وازع كممتلكات مشتركة. ومن شأن الباحث المعاصر فقط أن يردَّ تلك الأفكار إلى أصلها؛ لأنه يعرف أرسطو وأفلاطون على حقيقتهما، بينما كانت بالنسبة للإنسان الذي عاش في القرون الأولى للإسلام من المسائل المذخورة التي تثار مراراً وتكراراً، والتي كانت موضع تأملٍ وتقصٍّ على وتيرة متشابهة»[1].

عندما نتحدث عن التراث الذي خلفه الأقدمون في الإسلام فإنما نفكر ـ بوجه عام ـ بالترجمات اليونانية والسريانية. وفي الواقع إن لتلك الترجمات أهمية لا تقدّر، سواء بالنسبة للفلسفة الإسلامية أو بالنسبة إلى الطب والعلوم الطبيعية.

وهذا الأمر نجده يتردد بقوة عند ابن ميمون (ت: 601هـ/1204م): «**واعلم أن كل ما قالته فرق الإسلام في تلك المعاني ـ المعتزلة منهم والأشاعرة ـ هي كلها آراء مبنية على مقدّمات، تلك المقدّمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسريانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقاويلهم**»[2]، ورغم كوني لا أتفق كلياً مع ابن ميمون في إطلاقيته؛ إلا أني أجد لكلامه جوانب من الصحة، تتمثل في كون المشروع الكلامي من أساسه يقوم على منافسة الفلسفة، وبشكل أدق علم ما بعد الطبيعة. ويؤكد بحث قديم **لهاري ولفسون** (Harry A. Wolfson) هذا التوجه؛ حيث نجد أن بعض أدلة المتكلمين ضد قدم

1 ـ جوزيف فان إس، «**ملاحظات حول الأخذ ببعض أفكار الفلسفة اليونانية في علم الكلام المبكر**» ضمن أعمال ندوة: الفكر العربي والثقافة اليونانية، (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 7، 1980)، ص 249.

2 ـ **دلالة الحائرين**، ص 180 ـ 181.

العالم قد سبق بها آباء الكنيسة كذلك في ردهم على مقولة قدم العالم الفلسفية[1]. وينبغي التنبيه إلى أن بعض المتكلمين الأشاعرة قد اعترف بالاستفادة من بعض الردود المسيحية على الفلاسفة؛ مثل ردود يحيى النحوي على برقلس وأرسطو، يقول ابن المقترح شارح «**الإرشاد**»: «وقد استدلّ صاحب الكتاب [الإرشاد] بطريقة واحدة بأن قال: ما مضى من الحوادث قد انقضى وتصرم الواحد على أثر الواحد، وما لا يتناهى لا ينصرم ولا ينقضي. وهذه طريقة معظم أهل التوحيد، وطريقة من سبق عليهم في إبطال هذا المذهب؛ كيحيى النحوي وغيره ممن ردَّ على برقلس وأرسطو وغيرهما»[2].

وابن ميمون يستمر في بيان كيفية اختلاف المتكلمين المسلمين عن المتكلمين المسيحيين أيضاً في طرقهم في البرهنة على خلق العالم والتوحيد والتنزيه؛ وإذ يستخدم كلمة طرق التي تعني حرفياً مناهج ـ أي مناهج التدليل أو الحجاج ـ فإنه يقول: «**ثم اتسع الكلام، وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة ما ألَمَّ بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم؛ لأن أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة**»[3]. وهذا يدلُّ على كون المتكلمين قد أبدعوا لأنفسهم طرقاً جديدة في التدليل والحجاج لم يعهدها الفلاسفة ولا المتكلمون المسيحيون؛ مثل استعانتهم مثلاً بالمذهب الذري للتدليل على الخلق من عدم[4]. وقد اعترف

1 ـ "The Patristic Arguments against the Eternity of the World", Harvard Theological Review, 59: 351- 367. (1966).

2 ـ ابن المقترح، **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، تحقيق نزيهة معاريج، مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، تطوان، 2014، ج 1، ص 212.

3 ـ ابن ميمون، **دلالة الحائرين**، تحقيق حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د.ت.، ص 181.

4 ـ «ولأن التراث الذي ورثه أولئك المتكلمون كان متشعباً استطاعوا أن يختاروا من بين رؤى ونماذج كثيرة. وعلى الرغم من أن الفكر اليوناني كان ضارباً في القِدَم فإن ذلك لم يكن ليجعله منسياً بالمرة؛ فقد كانت ذاكرة هذا العصر تزدحم بالمفاهيم والإشكالات القديمة غير أنه بالنسبة إلى المشرق ـ حيث مكان وزمان حديثنا حول هذا الموضوع، في عراق الدولة العباسية ـ فإننا نلاحظ تلاقي وتقاطع آثار العصر اليوناني القديم مع بقايا آثار أخرى غيرها، ساسانية فارسية كانت أو حتى هندية (في الطب مثلاً أو الحساب كما هو معروف) لقد مثّل كل ذلك تنوعاً هيأ مساحة واسعة من الاختيار، سرعان ما أدى إلى نوع من الاضطراب». جوزيف فان إس، **بدايات الفكر الإسلامي الأنساق والأبعاد**، ص 66.

بعض شيوخ الأشاعرة باستفادتهم في عدتهم الحجاجية من المناطقة، يقول ابن المقترح (ت: 612هـ/1215م): **وقد سمعتُ بعض أئمتنا يعبّر عن وجه الدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدمتين على طريق المنطقيين، وقد عرفت على الجملة أن الدليل لا يدلُّ من جميع وجوهه، وإنما يدلُّ من بعضها، فالنظر المطلع على هذا الوجه هو النظر الصحيح»**[1]. ويعترف الشهرستاني بخلط مناهج الكلام والفلسفة من فترة مبكرة وبالترادف بين علم الكلام والمنطق[2].

نجد أن بعض أدلة المتكلمين ضد قدم العالم قد سبق بها آباء الكنيسة كذلك في ردهم على مقولة قدم العالم الفلسفية. وينبغي التنبيه إلى أن بعض المتكلمين الأشاعرة قد اعترف بالاستفادة من بعض الردود المسيحية على الفلاسفة.

وما يؤكد ما ذهبت إليه أن الغزالي يذهب للقول بأن المنطق هو ما يسميه المتكلمون بكتاب النظر، وقد يطلقون عليه اسم الجدل، أو مدارك العقول، وإنما جرى تسميته باسم المنطق تهويلاً[3]، ويوافق ابن تيمية على وجود حالة من الاتفاق بل والتطابق بين تقريرات المتكلمين والمناطقة «**ما ذكره أهل المنطق من حصر طرق العلم يوجد نحوٌ منه في كلام متكلمي المسلمين؛ بل منهم من يذكره بعينه إما بعباراتهم وإما بتغيير العبارة**»[4]. وهذا اعتراف بكون المنطق حاضراً بطريقة أو بأخرى في كتب المتكلمين، إما العبارة نفسها أو بتغيير العبارة.

إلا أن الغزالي يعترف بأن المتكلمين قد استعاروا بعض المقدّمات من الفلسفة من أجل الرد على الفلاسفة، وأن خوضهم في الكثير من القضايا الفلسفية ـ مثل الجواهر والأعراض ـ إنما كان من أجل الردّ على الفلاسفة،

1 ـ ابن المقترح، **شرح الإرشاد**، ص 12.

2 ـ «ثم طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة أيام المأمون، فخلطت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام، إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فناً من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان». **المِلل والنِحل**، ص 23.

3 ـ **تهافت الفلاسفة**، ص 85.

4 ـ **الرد على المنطقيين**، ص 556.

وهذا اعتراف ضمني بأن الخوض في تلك الموضوعات ليســت من صلب علم الكلام، بل هي موضوعات تنتمي إلى الفلسفة[1]. وقد أشار جوزيف فان إس إلى كون المشــروع الفلســفي قد تعرض للاختطاف من قبــل المتكلمين، الذين اقتبسوا ما اســتطاعوا إليه سبيلاً من الفلاســفة، وتركوا كل الأشياء الأخرى جانباً[2]. إلا أن استعارة بعض المتكلمين لبعض الأفكار والمفاهيم الفلسفية كان ينظر إليه بعيــن الريبة والتوجس مــن طرف متكلمين آخريــن، كانوا يعدُّون الفلســفة ســبب «خراب» الأديان. وقد كان بعض المتكلميــن واعياً «بخطر» الفلسفة اليونانية على الدين؛ فقد تنبهوا إلى أن ما أخرج عقيدة النصارى عن الحق هو كونهم مزجوا دينهم بالفلسفة اليونانية، وخرّجوا مبادئه على أساس الفلسفة اليونانية[3]. وكان بعض النظار الأشــاعرة يرون أن سبب طعن العوام وبعض الفرق الأخرى على المتكلمين راجع بالضرورة إلى مزج بعض المتكلمين لعلم الكلام بالفلسفة، مما جعل بعض العوام يتجرأون على المتكلمين[4].

وما يمكن تأكيده في ســياق الحضور المنطقي فــي الكثير من المدونات الكلامية: دراية شيخ الأشعرية ومؤسسها أبي الحسن الأشعري بعلم المنطق، بالتحديد من خلال تطبيقاته وبعــض الآراء المنقولة عنه؛ فقد ورد في بعض

1 ـ «فأنشأ الله تعالى طائفة من المتكلمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السُّنَّة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيســات أهل البدعة المحدثة؛ فمنه نشــأ الكلام وأهله ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدّمات تســلموها من خصومهم وكان أكثر خوضهم في اســتخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع، نعم لما نشأت صنعة الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة تشوق المتكلمــون إلى محاولة الذبّ عن السُّــنَّة بالبحث عــن حقائق الأمور، وخاضــوا في البحث عن الجواهر والأعراض وأحكامها». **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد (بيروت: دار الأندلس، الطبعة السابعة، 1967)، ص 71 ـ 72.

2 ـ "Encyclopaedic Activities in the Islamic World: a Few Questions and no Answers", in: Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World, Ed. Gerhard Endress (Boston & Leiden, Brill, 2006). p. 9.

3 ـ ركن الدين الملاحمي، **تحفة المتكلمين في الردِّ على الفلاسفة**، تحقيق حسن أنصاري وولفريد ماديلونغ، المعهد الإيراني للفلســفة ومعهد الدراسات الإســلامية لجامعة برلين الحرة، طهران، 2008، ص 10.

4 ـ السبكي تاج الدين: **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة: دار الكتاب العربي، 1948)، ص 78.

مصنفاته استعماله لصور من الاستدلال المنطقي[1]. بل حينما نُقل الخلاف في مسألة تركيب الحدّ من وصفين فأكثر ـ وهي مسألة منطقية ـ نقل الأشاعرة رأي أبي الحسن الأشعري في المنع منها[2]، وهو نفسه ما أورده الجويني (ت: 487هـ/1085م) عن أبي الحسن الأشعري: «**وشيخنا أبو الحسن يميل إلى ذلك ويقدح في التركيب**»[3]. والذي يظهر أن الباقلاني كذلك كان قانعاً ـ على نحوٍ ما ـ بعدد من المسائل والقواعد المنطقية، والتي أوردها بصيغة مختصرة في صدر بعض كتبه؛ كموضوع الحد وشروطه والعلم وأقسامه: الضروري والنظري، ومصادر العلم الضروري أو مدارك العلوم، وقوانين الفكر الأساسية المنطقية وفكرة التناقض وغير ذلك[4]. والشخصية التالية البارزة في تاريخ الأشاعرة هي: إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، والشأن في علاقته بالفلسفة والمنطق بالتحديد أوضح وأقرب؛ بدلالة تصريحه بتبني بعض القضايا المنطقية في الحدِّ والاستدلال[5]. وتقديمه لبعض المقدمات الكلامية والمنطقية في جملة من كتبه[6].

كان بعض النظار الأشاعرة يرون أن سبب طعن العوام وبعض الفرق الأخرى على المتكلمين راجع بالضرورة إلى مزج بعض المتكلمين لعلم الكلام بالفلسفة، مما جعل بعض العوام يتجرأون على المتكلمين.

1 ـ الأشعري، **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**، تحقيق: حمودة غرابة (مصر: مطبعة مصر، 1955)، ص 24، 26، 31، 44، 71، 74. ابن فورك: **مجرد مقالات الإمام الأشعري**، تحقيق: (بيروت: دانييل جيماري، دار المشرق)، 1987، ص 10، 17، 247، 293، 304.

2 ـ الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفِقه**، تحرير عبد القادر العاني ومراجعة، عمر سليمان الأشقر، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1992)، ج 1، ص 105.

3 ـ **الردِّ على المنطقيين**، ص 59.

4 ـ الباقلاني: **التمهيد**، تحقيق يوسف مكارثي اليسوعي، (بيروت: المكتبة الشرقية، 1957)، ص 34 ـ 40. الباقلاني، **التقريب والإرشاد الصغير**، ج 1، ص 174، 176، 199، 200، 183، 188، 190، 338

5 ـ الجويني، أبو المعالي: **البرهان في أصول الفِقه**، تحقيق عبد العظيم الديب، (الدوحة: مطابع الدوحة الحديثة، 1399)، ج 1، ص 77، 97، 99، 102، 105 ـ 108، 122.

6 ـ الجويني، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد الحميد، (مصر: مكتبة الخانجي، 1950)، ص 25 ـ 37، الجويني، **الشامل في أصول الدين**، تحقيق علي سامي النشار وآخرون، (الإسكندرية: منشأة المعارف، 1969)، ص 97 ـ 120.

ومما يؤكد وجود الأثر المنطقي في علم الكلام استقراء المقدّمات النظرية المنهجية التي اعتمدها المتكلمون، والتي استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على الأقل في الكتب الكلامية الشاملة[1]؛ فعند النظر في المسائل والدلائل العقلية التي يوردها المتكلمون ويستعملونها تبرز لنا جملة من مسائل المنطق وأدلته. منها تقسيم العلم إلى قديم وحادث، وتقسيم العلم الحادث إلى العلم الضروري والعلم النظري. ثم مراتب العلم الضروري أو مراتب العلوم من البديهيات والحسّيات ونحوها. والبحث أيضاً في مراتب الإدراك ونحو ذلك، وهذه مسائل منطقية المصدر والمنشأ. ومنها مسألة الحدّ؛ حيث يعتمدها المتكلمون كبحث مشهور بينهم بتفاصيلها مع مخالفتهم للمناطقة في بعض التفاصيل والشروط[2]. ويلاحظ أن هذه المسائل المنطقية لا تكاد تنتظم في سياقٍ واحدٍ عند المتكلمين فيما قبل مرحلة الغزالي إلا قليلاً؛ فتراهم يبحثون في بعض الكتب عن الحدّ وشروطه ومسائله. ويفوتون ذكر الأدلة وأقسامها، وتارةً أخرى يذكرون الأدلة وتفاصيلها، ولا يُذكر الحدّ إلا عرضاً[3]. ويؤكد المحدث والفقيه أبو سليمان الخطابي (ت: 388هـ/988م) استفادة المتكلمين لأدلة العقول من الفلاسفة في معرض نقاشه للمتكلمين وعدولهم عن أدلة الشرع[4].

خامساً: اعتراضات المتكلمين على بعض القضايا المنطقية

كان المتكلمون من أوائل المناهضين لعلوم الأوائل؛ إلا أنهم تميّزوا عن غيرهم من الرافضين لعلوم الأوائل؛ حيث إن ارتباط علوم الأوائل بالفلاسفة والنصارى لم يكن سبباً للتحريم، بل كانت باعثاً للنظر والبحث في موضوعها أكثر من كونها مناطاً للتحريم والنقد الانطباعي. ولكن ينبغي التأكيد على أن

1 ـ عبد الرحمن بدوي، **مذاهب الإسلاميين** (بيروت: دار العلم للملايين، 1983)، ص 706.

2 ـ **مذاهب الإسلاميين**، ص 204 ـ 205.

3 ـ **مذاهب الإسلاميين**، ص 206

4 ـ السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام** (بيروت: دار الكتب العلمية، 2007)، ص 94.

هذا النقد للمنطق لم يمنع المتكلمين من الاستفادة من منجزات المنطق، وهذا باعتراف ابن المقترح: «**وقد سمعت بعض أئمتنا يعبّر عن الوجه والدليل بوجه لزوم النتيجة عن المقدّمتين على طريقة المنطقيين**»[1]. ويقرر ابن تيمية صراحة بوجود قانون خاص امتاز به المتكلمون، فيقول: «**وكان للغزالي قانون هو المنطق أما أبو بكر بن العربي فقد وضع قانوناً آخر مبنيّاً على طريقة أبي المعالي الجويني ومن قبله القاضي أبي بكر الباقلاني**»[2]. إن ما يشدّد عليه المتكلمون هو أن علم الكلام ليس له مبادئ تبين في علم آخر؛ إنما هو مستغن في نفسه عمّا عداه[3]. ويقرر السيالكوتي الهندي (ت: 1067هـ/1656م) في حاشيته على **شرح المواقف** أن مباحث النظر تخالف الكثير من المسائل المنطقية الأرسطية[4].

ما يؤكد وجود الأثر المنطقي في علم الكلام استقراء المقدّمات النظرية المنهجية التي اعتمدها المتكلمون، والتي استقرت منذ الربع الأخير من القرن الرابع الهجري على الأقل في الكتب الكلامية الشاملة.

وما يميّز تنظيرات المتكلمين للاستدلال هو تمييزهم بين المنطق والجدل؛ فابن عقيل (ت: 513هـ/1119م) يفرق في أحد فصول كتابه «**الواضح في أصول الفِقه**» بين طريقة الحجة في الجدل وفي المنطق، فجعل ابن عقيل الجدل شيئاً والمنطق شيئاً آخر. ونعلم أن الجدل في العرف المنطقي هو فرع من فروع علم المنطق. ويقرر ابن عقيل أن الفرق بينهما أن طريقة المنطق في الحجة على تحديد المعنى واللفظ وليس كذلك طريقة الجدل؛ لأنه قد يستعمل في العبارة عن الحجة المجاز، ويجرى على عادة أهلها في الاتساع والإيجاز، والطريقتان وإن اختلفتا في ذلك

1 ـ ابن المقترح، **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، ج 1، ص 113.

2 ـ التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون)، ج 1، ص 224، ابن تيمية: **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض: جامعة محمد بن سعود الاسلامية 1991)، ج 1، ص 3.

3 ـ **كتاب المواقف** بشرح الشريف الجرجاني مع حاشيتي السيالكوتي والجلبي، (مصر: مطبعة السعادة، 1907)، ج 1، ص 55 ـ 56.

4 ـ الشريف الجرجاني، **شرح المواقف**، ج 1، ص 57.

فإنهما تؤديان غرضاً واحد؛ إلا أن إحداهما على تحديد الطريقة، والأخرى على تغييرها، وكلاهما موصل إلى البغية ومظهر للنتيجة؛ وإنما الاعتماد على تحقيق المعنى في النفس، وإن اختلف ما يتوصل به من الطرق[1]؛ وما يدلُّ على ذلك أن أبا حيّان التوحيدي سأل أستاذه أبا سليمان المنطقي: ما الفرق بين طريقة المتكلمين وبين طريقة الفلاسفة؟ فقال: «هو ظاهر لكل ذي تمييز وعقل وفهم، وطريقتهم (يعني المتكلمين) مؤسسة على مكايلة اللفظ باللفظ، وموازنة الشيء بالشيء إما بشهادة من العقل مدخولة، وإما بغير شهادة منه البتة. والاعتماد على الجدل وعلى ما يسبق إلى الحس أو يحكم به العيان، أو على ما يسنح به الخاطر المركب من الحس والوهم والتخيّل مع الإلف والعادة والمنشأ، وسائر الأعراض التي يطول إحصاؤها ويشقّ الإتيان عليها، وكل ذلك يتعلق بالمغالطة والتدافع وإسكات الخصم بما اتفق، وإتمام القول الذي لا محصول فيه ولا له، مع بوادر لا تليق بالعلم، ومع سوء أدب كثير»[2]. ورغم ما يتضمن هذه الجوانب من تقييم قدحي وسلبي في حق علم الكلام؛ فإنه يدلُّ على عدم «الانضباط» و«الدقّة» الاصطلاحية كما هي الحالة بالنسبة للمناطقة.

لكن ابن عقيل يضفي على عدم «الانضباط» و«الدقة» الاصطلاحية في علم الكلام منحى إيجابياً: «وطريقة الجدل قد يجري فيها التغيير؛ لأنها أوسع من طريقة المنطق من هذا الوجه، وطريقة المنطق أضيق؛ إذ كان لا يسلك إليها إلا من وجه واحد، والمثل في ذلك كمن قصد بلداً فوجد طرقاً متشعبة مشتبهة توصل إليه أيضاً، فالذي على سُنن واحدٍ أوضح لمن لم يرتضِ بالطرق المؤدية، فأما المرتاض فيتقارب ذلك عنده في الإيضاح»[3]. ولعل ابن عقيل يكون بذلك من الأوائل الذين تنبهوا إلى أكبر عيب يطبع المنظومة المنطقية الأرسطية، وهي كون هذه الأخيرة تتميز بالضيق، هذا الضيق الذي مأتاه من صناعية الممارسة المنطقية؛ بينما «الجدل» ـ باصطلاح النظار

1 ـ ابن عقيل الحنبلي، **الواضح في أصول الفِقه**، تحقيق عبد الله التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1999)، ج 1، ص 349.

2 ـ التوحيدي، أبو حيان، **المقابسات**، تحقيق حسن السندوبي (القاهرة: دار سعاد الصباح، 1992)، ص 223.

3 ـ **الواضح في أصول الفِقه**، ج 1 ص 349.

المسلمين ـ يعرف توسعاً على مستوى الممارسة، هذا التوسع مأتاه من اعتماده على إمكانيات اللغة العربية، وما تتيحه من إمكانيات إضمارية.

ويمكن إرجاع أصول الكتابة الجدلية عند المتكلمين إلى ابن الراوندي (ت: 298هـ/910م) الذي كتب كتاباً سماه «**الجدل**»[1]. وقد كتب بعده أبو القاسم البلخي (ت: 319هـ/931م) المعروف بالكعبي كتاباً سماه: «**كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله**»؛ حيث ذكر أنه كتبه من أجل إصلاح أخطاء ابن الراوندي في كتابه السالف الذكر. وكتاب الكعبي هذا تمَّ تعقبه من أبي الحسن الأشعري الذي ناصر ابن الراوندي ضد الكعبي في كتابه: «**شرح آداب الجدل والنقض على البلخي**»[2]، وللأسف لم يصلنا أي كتاب من الكتب السالفة الذكر، حتى الفارابي (ت: 339هـ/950م) لم يقف إلى جانب ابن الراوندي وكتب كتاباً يردُّ فيه على كتاب ابن الراوندي سماه: «**كتاب الرد على ابن الراوندي، في آداب الجدل**»[3]. نجد كذلك كتاباً لأحد اليهود القرائين وهو أبو يعقوب القرقساني[4] (ت: بعد 325هـ/937م)، وكتابه هو: «**الأنوار والمراقب**»[5]، وهو كتاب في الفِقه اليهودي، وقد

يمكن إرجاع أصول الكتابة الجدلية عند المتكلمين إلى ابن الراوندي الذي كتب كتاباً سماه «الجدل». وقد كتب بعده أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي كتاباً سماه: «كتاب الجدل وآداب أهله وتصحيح علله».

1 ـ Mehmet Kadri Karabela, The Development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history (PhD dissertation in McGill University, Islamic Studies Institute, 2010), p. 71-2.

ابن أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا (بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.)، ص 608.

2 ـ ابن عساكر، **تبيين كذب المفتري**، ص 131.

3 ـ The Development of dialectic and argumentation theory in post-classical Islamic intellectual history, p. 72.

4 ـ من كبار اليهود القرائين في بغداد، وقد كتب كتاباً معروفاً في الفِقه اليهودي سماه «**كتاب الأنوار والمراقب**»، وقد خصص فصلاً من هذا الكتاب للحديث عن قواعد الجدل والمناظرة على اصطلاح المتكلمين.

5 ـ K. al-Anwar wa-l Maraqib Code of Karaite Law, ed. L. Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation. 1939-43).

خصص جزءًا من كتابه لطرق الجدل والمناظرة على اصطلاح المتكلمين (من الصفحة 470 إلى الصفحة 494 من الجزء الرابع). نجد كذلك ابن وهب الكاتب (ت: 404هـ/1015م) في كتابه «**نقد النثر**» خصص الجزء الأخير من كتابه لبيان طرق الجدل. ثم مطهر بن طاهر المقدسي (ت: 355هـ/946م) في كتابه الذي خصصه للتاريخ الموسوم بـ «**البدء والتاريخ**» في فصل سمّاه: «**في تثبيت النظر وتهذيب الجدل**»[1]؛ حيث خصص قسماً من الجزء الأول من كتابه لبيان قواعد الجدل والمناظرة. نجد كذلك الفارابي قد ألّف في موضوع الجدل والمنطق على طريقة المتكلمين، وذلك في كتابه: «**القياس الصغير**»[2]؛ حيث ذكر أنه خصصه للحديث عن الجدل والأقيسة على طريقة الفقهاء والمتكلمين. ثم نجد أخيراً ابن فورك قد نقل لنا في كتاب: «**المجرد في مقالات الأشعري**» فصلاً مهماً عما قرره الأشعري من قواعد للجدل والمناظرة، ويمتدّ هذا الفصل من الصفحة 292 إلى الصفحة 323 بحسب نشرة دانييل جيماريه. وبحسب ما انتهينا إليه فإن أول من نبّه إلى أهمية هذا الفصل من (المجرد) هو جورج فايدا (Georges Vajda) في مقال له بعنوان: «Etudes sur Qirqisānī: les règles de la controverse dialectique»[3] (دراسات حول القرقيساني: قواعد المناظرة الجدلية). كما درس بعض مضامين هذا الفصل المخصص للجدل بنيامين ميلر (Miller, Benjamin) في أطروحته للدكتوراه التي تحمل عنوان (Islamic Disputation Theory: A study of the Development of Dialectic in Islam from the Tenth Through Fourteenth centuries) والمسجلة في جامعة برينستون بالولايات المتحدة الأمريكية، وقد درسها وهي مخطوطة لم تُطبع بعد. وقد ذكر حاجي خليفة في كشف الظنون من المؤلفين الذين كتبوا في الجدل: ابن الراوندي والبلخي (ت: 319هـ/931م) والأشعري والماتريدي (ت: 333هـ/944م)، والإسفراييني (ت: 418هـ/1027م) صاحب آداب الجدل[4].

1 ـ ابتداء من الصفحة 18 من الجزء الأول.

2 ـ مطبوع ضمن **كتاب المنطق عند الفارابي**، تحقيق: رفيق العجم، (بيروت: دار المشرق، 1986).

3 ـ Georges Vajda, Revue des études juives, 122, (1963).

4 ـ حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق: محمد شرف الدين يلتقايا (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، ج1، ص 18 و45 و580، وج2، ص 1408.

ولكن السؤال الذي يهجم على الذهن من أجل وضع إطار نظري للجدل: هل تعرَّف المتكلمون ـ بصفة مباشــرة أو غير مباشــرة ـ على الأرغانون الأرسطي، وخصوصاً كتاب المواضع والتبكيتات السوفســطائية؟ (Topiques et réfutations sophistiques) وما علاقته بهذا السؤال الذي طرحه كذلك جورج فايدا (George Vajda) فــي تقديمــه لترجمة الجــزء المتعلــق بالمناظرة من كتــاب «**الأنوار والمراقب**» للقرقيســاني. يرى فايدا أن هناك الكثير من أوجه التشــابه التي لا يمكن الشكّ بأن مصدرها هو الأورغانون، ولكن من جهة أخرى فإن التأمل في النصوص الجدلية الكلامية الســالفة الذكر ـ ســواء من حيث بعض التقنيات المناظراتيــة أو بعض المصطلحــات ـ يراها على درجة كبيرة من الاختلاف مع المصطلحات الموظفة في الأرغانــون، والتي تدفــع للقول بعــدم التأثير الكبيــر والجــارف لكتــاب المواضــع والتبكيتات السوفســطائية في العدة المناظراتيــة للمتكلمين، على الأقل قبل القرن التاسع الميلادي[1].

يفسّر لنا جوزيف فان إس سبب ظهور المنهج الكلامي في الجدل والمناظرة المختلفين عن التقليد المنطقي، بأن المتكلمين كانوا مضطرين للدخول في جدال مع خصوم الإسلام، فلم يكن لديهم الوقت لبلورة نظرية نسقية في الجدل متكاملة العناصر ضد المسيحيين واليهود والثنوية.

يفسّــر لنا جوزيف فان إس سبب ظهور المنهج الكلامي في الجدل والمناظرة المختلفين عن التقليد المنطقي، حيث يذهــب إلى القول بــأن المتكلمين كانــوا مضطريــن للدخــول فــي جدال مــع خصوم الإسلام، فلم يكن لديهم الوقت لبلورة نظرية نسقية في الجدل متكاملة العناصر ضد المسيحيين واليهود والثنوية. ولكن ما توصّل إليه المتكلمون في تصورهم للجدل لم ينطلق من فراغ، حيث وجد من المتكلمين من كانوا رجال دين في اليهودية أو المســيحية أو أديان أخرى، ومن ثَمَّ فقد كانوا يتقاسمون الخلفية المعرفية نفسها مع خصومهم، وهذا ما يفسّــر في نظر جوزيف فان إس الصعود الكبير لعلم الكلام[2]. ولكن الغزالي يقدّم لنا وجهة نظر مختلفة جداً عن البروز والصعود الكبير للمناظرة الكلامية:

1 ـ Georges Vajda, “études sur Qirqisani”, Revue des études juive- Historia Judaica, p. 8- 9.

2 ـ “Logical structure of Islamic theology”, p. 24.

«ثم ظهر بعدهم من الصدور والأمراء من يسمع مقالات الناس في قواعد العقائد، ومالت نفسه إلى سماع الحجج فيها، فعلمت رغبته إلى المناظرة والمجادلة في الكلام، فأكبَّ الناس على علم الكلام وأكثروا من التصانيف، ورتبوا فيه طرق المجادلات، واستخرجوا فنون المناقضات في المقالات، وزعموا أن غرضهم الذب عن دين اللّٰه والنضال عن السُّنَّة وقمع المبتدعة»[1].

ومن تجليات نقد المتكلمين للمنطق الأرسطي نقْدُهم لنظرية الحد المنطقية؛ حيث بُني نقدهم على نقد شرطه عند المناطقة، والذي يتطلب تحصيل الماهية بناءً على فرض وجود الكليات. فخالف المتكلمون من غير رفض لفكرة الحدِّ التي أعادوا صياغتها بشرط تمييز المحدود عن غيره. كما أن المتكلمين اعتمدوا صوراً من الاستدلال تعود في أصلها إلى علم المنطق كقياس الخلف وصورة القياس الشرطي المنفصل، والذي يُسمى عند المتكلمين والأصوليين بالسبر والتقسيم، وصورة قياس التمثيل الذي يُسمى عندهم بقياس الغائب على الشاهد، ونحو ذلك من الأدلة التي زيد أو عُدِّل في بعض تفاصيلها أو أُعيدت تسميتها على اصطلاح خاص عند المتكلمين[2].

أما بالنسبة إلى الحدود فقد كان للنظار مسلك غير مسلك المناطقة في إنشائها؛ حيث يشدّد ابن تيمية أن بيان الحدود المنطقية على الطريقة الأرسطية قد دخل إلى مباحث أصول الدين والفِقه الإسلامي، وأن هذا النفوذ حدث بعد الغزالي؛ يعني من أواخر القرن الخامس الهجري وقبل ذلك لم يكن له وجود. وكل المفكرين والمتكلمين المسلمين من المعتزلة والأشاعرة والكرامية والشيعة وأتباع الأئمة الأربعة لم يعطوا للحدود المنطقية قيمة أكثر من أنها تميز المحدود من الأشياء الأخرى. وبعد ذلك استشهد ابن تيمية بمقال الجويني من كتاب «**الإرشاد**»؛ حيث قال: «**القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين التعرض لخاصة الشيء وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره**». ثم ينقل ابن تيمية عن كتاب «**معيار العلم**» للغزالي الذي قال: «لما

---

1 ـ **إحياء علوم الدين** (بيروت: دار ابن حزم، 2005)، ص53.

2 ـ **علاقة علم أصول الفِقه بعلم المنطق**، ص241.



عسر الحدّ المنطقي اكتفى المتكلمون بالتمييز»[1]. كما أن المتكلمين الأشاعرة لم يوافقوا المناطقة على اشتراطهم التركيب في الحدود بين الجنس والفصل؛ يقول ابن المقترح في شرحه على «**الإرشاد**»: «**واعلم أنا إذا أطلقنا أن التركيب يُجتنب في الحدود لا نريد به ما يريده المنطقيون من التركيب من الجنس والفصل؛ وإنما نريد به دخول ذات في حد ذات أخرى**»[2]. كما كان للمتكلمين اهتمام بتطبيق نظرية الحد على شرطهم، حيث وُضع العديد من المصنفات في ذكر الحدود الكلامية والفِقهية والأصولية[3]؛ ككتاب «**الحدود**» لابن فورك، وكتاب «**الحدود الكلامية والفِقهية**» لابن سابق الصقلي (ت: 493هـ/1099م).

ومن تجليات نقد المتكلمين للمنطق الأرسطي نقْدُهم لنظرية الحد المنطقية؛ حيث بُني نقدهم على نقد شرطه عند المناطقة، والذي يتطلب تحصيل الماهية بناءً على فرض وجود الكليات.

وقد سارت هذه المنهجية التي تفيد القبول بجملة من المبادئ المنطقية حتى عند غير الفقهاء غير المتكلمين كأبي الوليد الباجي (ت: 474هـ/1082م)، الذي قدّم كتابه الأصولي «**إحكام الفصول في أحكام الأصول**» بذكر مقدّمة يسيرة تضمنت ذكر الحدّ وتقسيم العلوم ومصادر المعرفة ومراتب الإدراك. ومع ذلك فإن نزعته الفِقهية ونشأته في الأندلس التي اشتهرت بمواقف حادة ومحاربة للمنطق والفلسفة في ذلك العصر جعلته يصف محتويات المنطق بالجهالات في الكتاب نفسه[4].

كما نجد بعض المتكلمين الأشاعرة أعلنوا تحفظهم عن الفكرة القائلة بأنه يلزم مَنْ صَدَّق بالمقدّمتين: أن يسلم بالنتيجة؛ حيث قال ابن المقترح: «وقد

---

1 ـ أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق: سليمان دنيا (مصر: مكتبة المعارف، 1961)، ص 283.

2 ـ **شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد**، تحقيق: نزيهة معاريج (تطوان: مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، 2014)، ج 1، ص 111 ـ 112.

3 ـ ومن الكتب التي وضعت لتبيين مصطلحات المتكلمين نجد كلاً من: معاني ألفاظ الحكماء للآمدي، **رسال في الحدود** للرماني، **والحقائق في تعريفات مصطلحات علم الكلام** للسنوسي.

4 ـ أبو الوليد الباجي، **إحكام الفصول في أحكام الأصول**، تحقيق: عبد المجيد التركي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995)، ج 2، ص 536.

قال من شدا طرفاً من كلام المنطقيين: إن اعتقاد المقدّمتين يلزمه اعتقاد النتيجة؛ فإن التركيب المخصوص يلازمه الإنتاج ضرورة؛ فإنه ينتج بذاته. وهذا مندفع بما أشرنا إليه؛ إذ وجدنا من سبق له العلم بالدليل لا تعقبه النتيجة الكاذبة إذا كانت معارضة للدليل، ومناقضة له، فلم يكن اللزوم لها حتماً في كل حال كالعلم بوجه الدليل. ثم الناظر في الشبهة المترتبة على حكم ترتيب المقدّمات اعتقد أن فيها وسطاً جامعاً بين الطرفين»[1].

ولم يقبل بعض الأصوليين فكرة النوع والجنس كما حددها أرسطو وفورفوريوس؛ بل حاولوا وضع تعريفين جديدين لهذين الكليين، أو بمعنى أدق عدُّوا الجنس نوعاً والنوع جنساً. يقول التهانوي (كان حيّاً: 1158هـ/1745م): «**لكن في العضدي وحاشيته للمحقق التفتازاني في مبحث القياس ـ قبيل بيان الاعتراضات ـ أن اصطلاح الأصوليين في الجنس يخالف اصطلاح المنطقيين؛ فالمندرج كالإنسان جنس، والمندرج فيه كالحيوان نوعٌ على عكس اصطلاح المنطقي، ومن هاهنا الاتفاق في الحقيقة تجانسٌ والاختلاف فيها تنوعٌ**»[2]؛ فالأصوليون إذن أرجعوا الاختلاف بين النوع والجنس إلى تفريق لفظي بين المعنيين ـ وقد أورد التهانوي رأي سعد الدين التفتازاني (ت: 792هـ/1390م) في «**جامع الرموز**» في كتاب البيع حيث قال: «الجنس أخص من النوع عند الأصوليين»، ثم يقول: «**يجوز إطلاق الجنس عند الفقهاء على الأمر العام، سواء كان جنساً عند الفلاسفة أو نوعاً. وقد يُطلق على الخاص كالرجل والمرأة؛ نظراً إلى فحش التفاوت في المقاصد والأحكام، كما يُطلق النوع عليهما؛ نظراً إلى اشتراكهما في الإنسانية واختلافهما في الذكورة والأنوثة. وفيه دلالة على أن المتشرعين ينبغي ألا يلتفتوا إلى ما اصطلح الفلاسفة عليه**»[3]. وفي هذه الفقرة الأخيرة يجعل الفقهاء لفظ الجنس شاملًا لكل جنس أو نوع. ويستخلص التهانوي آخر الأمر تعريف هؤلاء الأصوليين للجنس والنوع، فالجنس هو المقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو كالإنسان

1 ـ ابن المقترح، **شرح الإرشاد**، ج 1، ص 131

2 ـ التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1، ص 595

3 ـ **كشاف اصطلاحات الفنون**، ج 1، ص 595.

مثلاً، والصنف هو النوع والصنف المقيد بقيد عرضي كالتركي والهندي، وهذان التعريفان لكل من الجنس والنوع يخالفان تعريفيهما لدى المناطقة الأرسطيين؛ فالفارابي قد عـرَّف الجنس بقوله: «فالجنس بالجملة هـو أعم كليين يليق أن يجاب به في جواب ما هو هذا الشخص والنوع أخصهما»[1].

وذهب بعض الفلاسفة إلى عدّ تلك التغييرات التي أدخلها المتكلمون على بعض المفاهيم المنطقية راجعة إلى التسرع في استيعاب المنطق من طرف المتكلمين؛ وليس في الأمر لا تبيئة ولا نقد[2]. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه وبإلحاحٍ كبيرٍ هو: هل كان هذا التمايز الاصطلاحي بين المصطلحات الاستدلالية في علم الكلام والمنطق ناتجاً فعلاً عن وعي، ورغبة في اجتراح سبل منهجية جديدة؟ أو أن الأمر لا يعدو أن يكون شغوراً لغوياً[3]؟

لم يقبل بعض الأصوليين فكرة النوع والجنس كما حددها أرسطو وفورفوريوس؛ بل حاولوا وضع تعريفين جديدين لهذين الكليين، أو بمعنى أدق عدُّوا الجنس نوعاً والنوع جنساً.

1 ـ الفارابـي، **المدخل** ضمن: **المنطق عند الفارابي**، تحقيق: رفيق العجم، (بيروت: دار المشـرق، 1986) ج 1، ص 77.

2 ـ «وذكر صاحب الإشـراق في كتاب المطارحات بعد ذكر ما تهوسـوا به من ذكر شـيئية المعدوم وإثبات الواسطة: ومن العجب أنّ الوجود عندهم يفيده الفاعل، وهو ليس بموجود ولا معدوم، فلا يفيد الفاعل وجود الوجود، مع أنه كان يعود الكلام إليه وهؤلاء قوم نبغوا في ملّة الاسلام ومالوا إلى الأمور العقلية، وما كانـت لهم أفكار سـليمة ولا حصل لهم ما حصـل للصوفية من الأمور الذوقية، ووقع بأيديهم مما نقله جماعة في عهد بني أُمية من كتب قوم أسـاميهم تشـبه أسامي الفلاسفة، فظن القوم أن كل اسـم يوناني فهو اسم فيلسـوف، فوجدوا فيها كلمات استحسنوها وذهبوا إليها وفرعوها رغبة في الفلسفة، وانتشـرت في الأرض، وهم فرحون بها، وتبعهم جماعة من المتأخرين، وخالفوهم في بعض الأشـياء». صدر الدين الشـيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.) ج 1، ص 78.

3 ـ قال عبد المجيد الشرفي في كتابه **الفكر الاسلامي في الرد على النصارى** ـ في معرض حديثه عن المصطلحات اللاهوتية النصرانية ـ: «لا بدّ من التنبيه كذلك على مسألة لها تعلق بالموضوع نفسه وهو مشـكلة المصطلح وغياب مقابل له في الثقافة العربية، ولم يقتصر الأمر فقط على الفلسـفة والمنطق؛ بل نجد لهذه المشكلة ارتداداً في مجالات أخرى خصوصاً في مجال الردود على النصارى. **الفكر الاسلامي في الردِّ على النصارى**، (بيروت: درا المدار الاسلامي)، ص 244 ـ 245. لمزيد من الاطلاع على هذه الظاهرة اللغوية، ينظر: جورج مونان، **مفاتيح الألسنية**، تعريب الطيب البكوش.

حيث نجد أن بعض فلاسفة الإسلام وعلى رأسهم الفارابي قد نهض للنظر في القضايا المعجمية في كتابه «**كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق**»، وذلك من أجل استيعاب القضايا الفلسفية. وقد تنبه أبو الحجاج المكلاتي (ت: 626هـ/1223م) إلى أهمية مسألة الشغور اللغوي ودوره في التغييرات الاصطلاحية التي وقعت للمتكلمين؛ ففي معرض حديثه عن مصطلح «**الوجود**» شدّد على أن كلمة «**الوجود**» في اصطلاح الفلاسفة لا تقابل ـ بمعناها الحقيقي ـ كلمة الوجود في اللغة العربية[1].

يتعلّق هذا البحث بظاهرة تقاطع العلوم بعضها ببعض، وفي هذا البحث عرضنا لتقاطع علم الكلام مع علم المنطق، وذلك من خلال بعض النماذج المحصورة، ومواقف المتكلمين من علم المنطق. ويبدو أن تقاطع علم الكلام مع المنطق يجد ما يبرره؛ **أولاً** لأن الكثير من علماء الكلام كانوا يرون أن وظيفة علم الكلام بالنسبة للشريعة مثل وظيفة المنطق؛ للفلسفة، فإذا كان الفيلسوف يؤسس معارفه الفلسفية على المنطق، فإن عالم الشريعة يؤسس معارفه على المقدّمات التي يتسلمها من المتكلم. **ثانياً**: ما يبرر تقاطع علم الكلام مع المنطق من كون علم الكلام هو بطبيعته يعتمد على الحجاج والدفاع عن الحقيقة الإيمانية عن طريق الحجج العقلية؛ ولأن المنطق من بين مواضيعه طرق ترتيب الأدلة وسبرها وتمييز الصحيح والزائف منها؛ كان من الضروري أن يتقاطع علم الكلام مع علم المنطق. **ثالثاً**: الملاحظ أن الكثير من القضايا المنطقية التي كانت رائجة في الأوساط العلمية لم يتفق معها الكثير من المتكلمين، واقترحوا بدائل لها؛ لذلك فعلم الكلام قد استدان ـ بذكاء ـ من المنطق الكثير من الأشياء التي رآها نافعة له؛ ولكنه أنكر الدَّيْن وهاجم الدائن.

1 ـ **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول**. ت. العلمي حمدان (فاس: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز)، ص83.